

MARCIN JARANOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Wydział Humanistyczny
Zakład Aksjologii i Etyki Społecznej

**Lęk przed ekspresją twarzy:
refleksja „w ramach” filozofii Emmanuela Levinasa**

The Fear of the Expression of Face – the Voice “into the Boundaries”
of Philosophy of Emmanuel Levinas

Artykuł poniższy składa się z dwóch części. Pierwsza, wstępna i krótsza, część dotyka kwestii problematyczności wykorzystania myśli Emmanuela Levinasa do opisu empirycznego doświadczenia moralnego. Ostatecznie określam w niej przyjęte przeze mnie rozwiązanie tego problemu. W drugiej, zasadniczej i dłuższej, rozpatruję tytułowe zagadnienie. Próbuję uzasadnić możliwość wprowadzenia pojęcia lęku do Levinasa modelu moralności. Uznaję, że dzieła Levinasa, które zawierają rozbudowaną wykładnię tegoż modelu (myślę tu zwłaszcza o *Całości i Nieskończoności* oraz *Inaczej niż być lub ponad istotą*), mogłyby dać podstawy do wprowadzenia interesującego mnie pojęcia, jednakże nie odgrywa ono w nich istotnej roli. Mimo wszystko wydaje się, że tytułowy problem – jeśli jest dobrze postawiony – nie jest błahy i chciałbym wyeksponować go nieco bardziej, niż ma to miejsce w koncepcji samego Levinasa. Niniejszy artykuł nie prezentuje krytyki koncepcji Levinasa, lecz zadaje pytanie o możliwość uzupełnienia jej o pewien wątek: wątek lęku przed ekspresją twarzy Innego. Mam nadzieję, że wskazanie tej drogi poszerzy perspektywę zagadnień, na które rzuca światło filozofia autora *Trudnej wolności*.

W angielskim zbiorze tekstów poświęconych filozofii Levinasa pt. *The Provocation of Lévinas*¹ umieszczono między innymi wywiad udzielony an-

¹ *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, ed. R. Bernasconi, D. Wood, London & New York 1988.

gielskim studentom, w którym francuskiemu filozofowi zadano pytanie: czy zwierzęta mają twarz, a jeśli jej nie mają, to czy mamy wobec nich jakiegokolwiek zobowiązania moralne. Interesujący jest fakt, że Levinas nie wyraża specjalnej chęci odpowiedzi na to pytanie. Nie dysponuje też najwyraźniej gotowym rozwiązaniem tego problemu. Pierwszą część jego odpowiedzi, która ostatecznie pada, można by streścić słowami: „Nie wiem, nie myślałem o tym. Można by się zastanowić”. W drugiej części Levinas przechodzi w rodzaj improwizacji na temat możliwości projekcji ludzkiej twarzy na zwierzęta². Chciałbym zwrócić tutaj uwagę na coś innego niż sam problem zawarty w treści powyższego pytania. Otóż wydaje się, że *postawienie* problemu twarzy u zwierząt, jest najprawdopodobniej wynikiem refleksji na temat widocznego podobieństwa określonych fizjologicznych cech ludzkich i zwierzęcych, to znaczy refleksji, która opiera się na danych pochodzących z doświadczenia zmysłowego. Tymczasem definicje twarzy, które padają w pismach Levinasa są zwykle bardzo abstrakcyjne i wydają się być dalekie od kryteriów fizjologicznych. Czytamy na przykład: *Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może się objawić w swej tożsamości*³ albo: *Mierzony Pragnieniem bezmiar jest twarzą*⁴. Proszę jednak zauważyć, że Levinas nie odrzuca jednoznacznie pytania o twarz zwierząt jako źle zadane i sprzeczne z założeniami jego filozofii. Dlaczego? Być może dlatego, że empiryczny wymiar twarzy nie jest w koncepcji Levinasa całkowicie anulowany, lecz – powiedzmy – przeniesiony na plan dalszy. Czytelnik napotyka w tekstach dwuznaczność pojedynczych pojęć oraz systemów pojęć, które z jednej strony funkcjonują na poziomie czystej abstrakcji, z drugiej zaś wydają się odnosić do zwykłego potocznego doświadczenia. Zatem być może odwoływanie się do tego doświadczenia jest uprawnione także w refleksji nad filozoficznym wymiarem twarzy Innego. Podstawą dyskusji przykładowo na temat twarzy u zwierząt mogłoby być w takim przypadku dostrzeżenie podobieństwa fizjologicznego czy też jakiegoś podobieństwa pomiędzy naszym zachowaniem wobec ludzi a zachowaniem wobec zwierząt.

Jeszcze jeden przykład podobnych wątpliwości w sprawie odniesienia etyki Levinasa do empirii. W zbiorze wykładów poświęconych zagadnieniu Innego, Ryszard Kapuściński przywołuje nazwisko Levinasa z przekonaniem, że *Całość i Nieskończoność* stanowi przełom w refleksji nad problemem lu-

² *The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas*, inter.: T. Wright, P. Hughes, A. Ainley, trans. A. Benjamin, T. Wright, w: tamże, s. 171-172.

³ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 9.

⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 56.

dzi obcych. Zaś upośledzenie w próbach uporania się z tym problemem, w ujęciu wybitnego polskiego publicysty, tkwi u podstaw najbardziej wstydliwych wydarzeń w historii Zachodu. Angielscy studenci nie wiedzą, czy pojęcie twarzy można odnieść do zwierząt, z kolei Kapuściński nie ma całkowitej pewności czy Levinasa teoria Innego odnosi się do interesujących go konfliktów międzykulturowych, czy bez ryzyka nadinterpretacji można posłużyć się nią do opisu napięć pomiędzy Europejczykami a Persami, Arabami czy Mongołami, czy można za jej pomocą odnaleźć i opisać jakiś błąd, który musiał leżeć u podstaw hiszpańskiej konkwisty Ameryki, podbojów kolonialnych w Afryce skutkujących niewolnictwem, itp. Zadał więc Kapuściński to pytanie Barbarze Skardze, która – zgodnie z jego relacją – odpowiedziała: *Ależ jego filozofia to są ramy, które dopiero trzeba wypełniać własnym doświadczeniem i obserwacją*⁵. To, co napiszę poniżej, ma przynajmniej po części charakter takiego właśnie wypełniania ram, z próbą przekonania czytelnika, że poza te ramy nie wykraczam, starając się raczej uzupełnić obraz, niż go przemalowywać.

Levinas jest najtrudniejszy wtedy, gdy opowiada o prawdach najprostszyc⁶ – pisze Józef Tischner we wprowadzeniu do *Etyki i Nieskończonego*. W tym samym tekście sugeruje czytelnikowi, że kluczem do zrozumienia filozofii Levinasa jest coś, co nazywa *uczestnictwem w tym samym dramacie*, przez co rozumie możliwość odwołania się do pewnego wspólnego z autorem doświadczenia, do przeżycia, które leży u podstaw koncepcji. Interpretuję to twierdzenie jako zgodne z postulatem Barbary Skargi. Abstrakcyjna etyka Levinasa ma z pewnością u swoich podstaw pewne moralne doświadczenie, lecz – by tak rzec – nie obnosi się z nim, zachowując uniwersalność i umożliwiając wypełnienie formy także inną treścią. Wydaje się zostawiać miejsce dla doświadczenia codziennego czy wręcz potocznego. „Dramatem” Levinasa było okrucieństwo czasów drugiej wojny światowej. Ale doświadczenie wojny – jak sugeruje Tischner – może być rozumiane jako doświadczenie nas wszystkich, na przykład jako ludzi, którzy borykają się z problemem swojego lub czyjegoś niezawinionego cierpienia. W tym sensie możemy mówić o jednym doświadczeniu, leżącym u podstaw troski studentów uniwersytetu w Warwick o los zwierząt, Kapuścińskiego troski o wykorzystywanych przez Europejczyków Indian czy Levinasa o los Żydów w czasach Holokaustu.

⁵ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 29.

⁶ J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 5.

* * *

Przechodząc do analizy koncepcji Levinasa, chciałbym na początku przywołać jego twierdzenie, iż twarz nie ma formy. Wyjaśnienie sensu tego twierdzenia, które pada w *Całości i Nieskończoności*, polega na odwołaniu się do specyficznej teorii znaczenia. Oznaczanie to według tej teorii uobecnianie zewnętrzności w formie dostępnej i przystępnej podmiotowi poznawczemu. Ukazywanie się twarzy nie jest kierowane przez inny byt, np. znak albo obraz, który prowadziłby postrzeganie, intuicję czy poznanie ku doświadczeniu, uchwyceniu lub zrozumieniu twarzy, ku treści. W takim przypadku twarz miałaby już formę adekwatną do poznającego Toż-Samego, udostępniałaby się jako kolejny przedmiot doświadczenia zmysłowego lub poznania pojęciowego, tracąc swój transcendentny charakter. Jednakże twarz jest ponad formą, ponieważ jest tylko sobą i oznacza siebie, nie jest reprezentowana przez coś innego ani nie reprezentuje nic innego. Ten moment jest gwarantem jej zewnętrzności i transcendencji⁷.

Ekspresja twarzy nie jest wydarzeniem, które moglibyśmy określić po prostu jako zaskakujące, nie jest zjawiskiem, które można by skomentować słowami: „Tego jeszcze nie było. To zdumiewające”. Takie formuły wyrażają zaskoczenie, które polega na odniesieniu nowego zjawiska do puli zjawisk już znanych i ostatecznie kończy się przyłączeniem do tej puli. Natomiast twarz definiowana jest wręcz właśnie przez niemożliwość takiej asymilacji. Jest właśnie tym, czego nie można odnieść do czegoś znanego. W *Całości i Nieskończoności* owa ekspresja twarzy, bez przygotowanego miejsca czy kontekstu w świecie Toż-Samego, przeformułowana jest później w kierunku takich kategorii, jak nagość czy bezbronność, które wyrażają moralny wymiar relacji z transcendencją. Przesunięcie to wyrażają choćby poniższe cytaty:

Czyste poznanie, język, polega na takim stosunku z bytem, że w pewnym sensie jest on poza tym stosunkiem, albo, inaczej mówiąc, jest w relacji ze mną tylko w tej mierze, w jakiej istnieje wyłącznie w stosunku do siebie jako καθ'αὐτό bytu leżącego poza wszelkim atrybutem mogącym go jakoś zakwalifikować, to znaczy sprowadzić do tego, co jest mu wspólne z innymi bytami: jest zatem bytem, który jest absolutnie nagi⁸.

[T]o spojrzenie jest samą epifanią twarzy jako twarzy. Nagość twarzy jest ogołoceniem. Uznać Innego to uznać głód⁹.

⁷ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 62.

⁸ Tamże, s. 73.

⁹ Tamże, s. 75.

Jak widzimy, koncepcja nagości twarzy jako braku formy (w kontekście wymykania się konceptualizacji) uzyskuje przedłużenie w opisach ludzkiej nędzy. Epifania twarzy kwestionuje jednocześnie moją wiedzę i każe mi przekroczyć swój egoizm. Idąc dalej: jeśli postrzegamy nagość twarzy w kontekście ekspresji bez formy i w odniesieniu do bezradnego wobec niej doświadczenia Toż-Samego, a jednocześnie mamy na uwadze (przyjęty w *Całości i Nieskończoności*) sposób opisu wcześniejszej separacji i ateizmu Toż-Samego, który w świecie egoizmu jest u siebie, nie brakuje mu niczego, po co nie mógłby próbować sięgnąć, gdzie każda nowość znajduje miejsce obok tego, co już znane, wreszcie jeśli w tym kontekście umieścimy określenie Levinasa, iż pragnienie Innego jest „nieszczęściem szczęśliwego” – to w opisie ekspresji twarzy powinien znajdować się jakiś wyraźny moment odnoszący się do jej inwazyjności, do niewątpliwego wstrząsu, jaki wywołuje w świecie Toż-Samego. Wszak wstrząs ten nie daje się porównać nawet z reakcją wobec tego, co całkowicie nieprzewidziane. Otwarcie innego wymiaru w ekspresji twarzy zaburza przecież porządek rządzący życiem Toż-Samego, zaś Pragnienie Innego jest zjawiskiem analogicznym do tego, które Kierkegaard przypisywał rozumowi poszukującemu Boga i nazwał *paradoksalną namiętnością rozumu* – jest zaprzeczaniem sobie, poddaniem w wątpliwość własnej tożsamości, wręcz szukaniem własnej zguby. Przyjrzenie się bliżej sposobowi opisu zmian w Toż-Samym, które zachodzą za sprawą relacji z Innym lub samego Pragnienia, ukazuje przynajmniej kilka określeń Levinasa, sugerujących ich gwałtowny i nieodwracalny charakter: „pęknięcie”¹⁰, „paraliż”¹¹, „rozrywanie”¹², niszczenie idei na moją miarę¹³, „utrata spokoju”¹⁴, „dręczenie podmiotu”¹⁵, „choroba tożsamości”¹⁶, „zakwestionowanie spontaniczności”¹⁷, wolności¹⁸, władzy¹⁹, zakwestionowanie samego ja²⁰, „rozbijanie formy”²¹, „traumatyzm zdziwienia”²² itp.

¹⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 229.

¹¹ Tamże, s. 233.

¹² Tamże, s. 239.

¹³ Tamże, s. 42.

¹⁴ Tamże, s. 239.

¹⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 158.

¹⁶ Tamże, s. 117.

¹⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 31.

¹⁸ Tamże, s. 88.

¹⁹ Tamże, s. 90.

²⁰ Tamże, s. 200.

²¹ Tamże, s. 62.

²² Tamże, s. 73.

Postawię tutaj twierdzenie, iż pojęcie lęku, lub pewna koncepcja lęku, może znaleźć miejsce w „ramach” filozofii Levinasa jako komentarz do opisu relacji etycznej, wychodzący od pewnej jej interpretacji. Lęk bowiem zawiera w sobie kilka składowych, których podstawę można odnaleźć w sytuacji spotkania Toż-Samego z absolutnie Innym lub w samym Pragnieniu Innego. Przyjmuję, że lękać się to odczuwać napięcie związane z ideą nieokreślonego zagrożenia, nieprzewidywalną i niepożądaną zmianą. Lękamy się właśnie tego, czego nie da się ogarnąć i uchwycić i co może zaburzyć ład i spokój charakteryzujący życie wśród zjawisk przewidywanych lub kontrolowanych. Można rzec, że w tym sensie Inny mnie niepokoi, gdyż w sposób niemożliwy do pojęcia kwestionuje mnie, lub niepokoi mnie samo poszukiwanie Innego jako zmierzające w nieznanym jeszcze kierunku kwestionowanie siebie.

Zagadnienie to nie znajduje się w centrum zainteresowań Levinasa, aczkolwiek istnieją pewne ślady tego tematu w poszczególnych jego pracach. Na przykład w rozprawie *Istniejący i istnienie* znajdujemy twierdzenie, iż relacja z nagością jako „doświadczenie” inności drugiego człowieka wywołuje niepokój, który jest redukowany przez uspołecznienie czy też – ponownie – przez formę skrywającą nagość innego²³. Nieco dalej miłość oraz erotyka przedstawione są jako naznaczone niepokojem przed niemożliwością zawładnięcia Innym, który to niepokój przejawia się w charakteryzującej pieszczoty nerwowości i zachłanności²⁴.

Zatrzymam się na chwilę przy kwestii nagości. Z samego pojęcia nagości można wyprowadzić źródło lęku, jeśli przesunąć akcent z momentu nędzy, która budzi współczucie, na moment wstydu i zdrożności budzącej skrepowanie, co Levinas czyni raczej niechętnie, zakładając, że drugi moment sprowadza się do pierwszego, jako źródłowego²⁵. Chciałbym jednak dokonać tego przesunięcia, posługując się w tym celu pewnym przykładem. Proszę mi wybaczyć, że będzie to przykład drastyczny, lecz uważam, że przywołanie go właśnie w kontekście myśli Levinasa jest zasadne. Zejdziemy w tej ilustracji na płaszczyznę potocznego rozumienia nagości. Otóż wypowiedzi niektórych świadków eksterminacji Żydów podczas drugiej wojny światowej, świadków, którzy zostali jednocześnie zmuszeni do czynnego uczestnictwa w zagładzie, wskazują na to, że sam widok wielu nagich ludzi (zwłaszcza kobiet) robił na nich wrażenie apokaliptyczne. W jednym z opracowań na ten temat odnala-

²³ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Migasiński, Kraków 2006, s. 59.

²⁴ Tamże, s. 63.

²⁵ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 74.

złem komentarz, którego autor stwierdza, że wypowiedzi jednego ze świadków zawierają *mieszanie wstydu przed rozebranymi ludźmi z pragnieniem oddania im tuż przed śmiercią [...] odrobiny człowieczeństwa – ciepła, sympatii, tęsknoty i miłości*²⁶. Ten przykład pokazuje w sposób wyostroszony relację, być może nawet napięcie, pomiędzy obnażeniem jako nędzą, która skłania do pomocy Innemu, a obnażeniem wywołującym skrępowanie, nagością jako stanem, który – z punktu widzenia norm przyzwoitości – nie powinien mieć miejsca. Tak rozumiana nagość może odstraszać. Dodatkowo wspomnienia więźniów *Sonderkommando*, o których mowa, mogą dostarczać empirycznych i krańcowych przykładów stanu lęku przed ekspresją twarzy, ponieważ w warunkach, w jakich więźniowie ci się znaleźli, każda odpowiedź na wezwanie do odpowiedzialności moralnej groziła natychmiastową śmiercią. Przyznają się oni do ustawicznego utrzymywania automatyzmu swoich działań podczas pracy. Ten automatyzm – ośmielę się twierdzić – nie musiał przekreślać ich moralnej podmiotowości, ale pomagał unikać wezwania do odpowiedzialności moralnej, np. w postaci pytań i prośb ze strony ofiar. Można pokusić się o twierdzenie, że ten skrajny automatyzm, odwracanie spojrzenia, są właśnie dowodem zachowania świadomości moralnej. Pytania i prośby można przecież ignorować, spoglądając w oczy, swobodnie i spontanicznie. Jednakże, ponieważ w tym przypadku interakcji takiej nie dało się znieść (w ściśle moralnym sensie tego określenia), konieczna była ucieczka w automatyzm i otepienie. Ci sami więźniowie, znajdując się w sytuacji, która umożliwia już swobodne wyrażanie uczuć towarzyszących wykonywaniu narzucanych im zadań, odczuwali czasem potrzebę wypowiedziania się na temat ofiar nie tylko w tonie współczucia, ale wręcz w tonie adoracji²⁷.

Zakładam jednak, że lęk, o którym mowa w powyższym przykładzie, jest radykalną formą bardziej pospolitego lęku, który odczuwamy, kiedy spokój życia dla siebie i na własnych warunkach zostaje zaburzony przez wezwanie do odpowiedzialności moralnej. Zawieszenie własnych potrzeb na rzecz tego, co Levinas nazywa Pragnieniem, wyjście z samotności ku Innemu, jest zawsze ryzykiem, ponieważ nie mogę przewidzieć jak daleko zaprowadzi mnie Pragnienie (w ujęciu francuskiego filozofa Pragnienie Innego pogłębia się podczas prób zaspokojenia).

Ofiary, o których czytamy we wspomnieniach więźniów, były nagie w sensie fizycznym, ponieważ zostały pozbawione odzieży, były też nagie

²⁶ G. Greif, «...*plakaliśmy bez łez...*» *Relacje byłych więźniów żydowskiego Sonderkommando z Auschwitz*, tłum. J. Kapłon, Warszawa–Oświęcim 2007, s. 48.

²⁷ Zob. na ten temat: tamże, s. 50-51.

w sensie moralnym, gdyż nie ma nic bardziej otwartego i szczerzego niż prośba ze strony osoby obawiającej się niezawinionej śmierci oraz jej cierpienie w obliczu tej możliwości. Ta otwartość, szczerłość i bezpośredniość jest właśnie sposobem, w jaki na gruncie filozofii Levinasa ukazuje się twarz. Uważam, że nagość w sensie moralnym, analogicznie do nagości w sensie fizycznym, może być z określonego punktu widzenia interpretowana jako wzbudzająca awersję: może być bowiem uznana za nietakt zaburzania spokoju czyjegoś bycia „u siebie”. Z perspektywy spontanicznego „życia swoim życiem”²⁸ ingerencja Innego, który jest w niedoli, wydaje się być niestosowna. Prośba Innego, który jest nieszczęśliwy, może mnie niepokoić. Ale wydaje się, że niepokoi mnie zwłaszcza wtedy, gdy czuję się zobowiązany do odpowiedzi na tę prośbę, kiedy nie potrafię odrzucać jej spontanicznie, jak usuwam problemy techniczne, stanowiące przeszkodę w realizacji własnych celów. Zatem, jeśli istnieje lęk przed ekspresją twarzy, choćby jako składowa lęku przed własną zgubą (kierkegaardowską „paradoksalną namiętnością”), to jego podstawą jest świadomość moralna, która każe mi oczekiwać od siebie, że odpowiem na wezwanie do odpowiedzialności.

Wróćmy jeszcze raz do tekstów Levinasa. Książka *Inaczej niż być lub ponad istotą* przenosi pewne akcenty jego myśli w stosunku do *Całości i Nieskończoności*. Jedną z takich zmian jest wyraźniejsze zaakcentowanie empirycznego, tzn. cielesnego i materialnego, charakteru posługi bliźniemu. Już nie Toż-Samy, lecz ja, istota cielesna, odpowiadam na wezwanie do odpowiedzialności, dzieląc się dobrami, które zachowałem dla siebie. W tym dziele częściej dochodzi do głosu idea niepokoju, towarzysząca wezwaniu do odpowiedzialności, nazwanego czasami przez Levinasa „niepokojem prześladowanego”. Struktura jeden-za-drugiego opisywana jest często w kategoriach „podatności na zranienie”. Wrażliwość moralna – pisze Levinas – nakazuje podmiotowi przekroczenie punktu, który *wyznacza nieobecność osłony i okrycia*²⁹. Jednocześnie wrażliwość, która nakazuje mi wziąć na siebie odpowiedzialność za Innego, obarcza mnie pewnym ciężarem, prześladowuje mnie. *Inny wzywa mnie wezwaniem – czytamy w *Inaczej niż być... – [...] od którego nie mogę bezkarnie się uchylić, raniącym wezwaniem do nieodwołalnej odpowiedzialności...**³⁰.

Wszystkie te sposoby opisu wyznaczają miejsce na lęk przed zagrożeniem ze strony ukazującej się w nagości twarzy, która wprowadza podmiot w rela-

²⁸ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 119-123.

²⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 127.

³⁰ Tamże, s. 131.

cję destabilizującą jego integralność, zaburzającą jego samowystarczalną i harmonijną strukturę. Na gruncie *Inaczej niż być...* może być to także lęk przed zranieniem, na które wystawia się podmiot w bliskości Innego. W obliczu takiego zagrożenia, zapowiadającego się w Pragnieniu czy też w tym, co Levinas później nazywa wrażliwością, podmiot może chcieć wrócić do siebie, zaprzeczyć odpowiedzialności, żeby odnaleźć się z powrotem w harmonii egoizmu.

Warto postawić tu pytanie: Czy opisany w ten sposób lęk może być rozumiany jako lęk przed przemocą (w znaczeniu nadanym temu pojęciu przez Levinasa)? Sądzę, że należy udzielić tu odpowiedzi negatywnej. Relacja z twarzą – powiada Levinas – jest mową. Nie będę tutaj rozwijał wyjaśnienia tego twierdzenia, wystarczy zaznaczyć, że definicja mowy budowana jest właśnie w opozycji do przemocy, przemocy rozumianej przede wszystkim jako zawłaszczanie przez podmiot i redukcja tego, co Inne. Zatem jakaś wrogość, która rzekomo pochodziłaby od Innego, może być rozumiana jedynie jako opór, jaki twarz stawia przemocy podmiotu, jako zakwestionowanie jego wolności. Jednakże potraktowanie tego oporu jako siły, której należy przeciwstawić siłę, które przejawia się ostatecznie w pokusie zabójstwa Innego, jest w ujęciu Levinasa zawsze pomyłką, choćby dlatego, że zabójstwo nie musi usuwać twarzy. W proponowanej przeze mnie interpretacji lęk przed Innym jako tym, kto mi się przeciwstawia, byłby ostatecznie lękiem przed własną słabością, a jego redukcja polega na udowodnieniu sobie, że mogę przełamać opór i usunąć przeszkodę. Inny, z którym walczę i wygrywam, nie ma dla mnie twarzy. Zależy mi tutaj na tym, aby odróżnić obawę przed przemocą ze strony Innego, z którą podmiot się zмага tak, jak zмага się z rzeczami, od (będącego przedmiotem tego artykułu) lęku przed samą nagością twarzy Innego. Pierwszy jest lękiem przed własną bezsilnością, która nakłada ograniczenia woli, drugi można określić jako obawę przed destabilizacją tożsamości, którą grozi otwarcie się na wezwanie do odpowiedzialności. W drugim przypadku oddalenie zagrożenia i usunięcie lęku nie polega na stosowaniu przemocy i działaniu poza moralnością, lecz na odwróceniu się od twarzy, której nagość i nędza mnie odrzuca i zawstydzają, lecz jednocześnie woła i nakazuje³¹. Rozpoznanie w sobie gotowości do odpowiedzi na to wezwanie jest warunkiem pojawienia się niepokoju, który nas interesuje. Jeśli zatem ist-

³¹ Oba rodzaje niepokoju należy też odróżnić od niepokoju o życie Innego, który znalazł określone i ważne miejsce w filozofii Levinasa. Nie interesuje mnie tutaj problem obawy o śmierć Innego, ponieważ zakładam, że może ona mieć miejsce tylko wtedy, kiedy odpowiedź na wezwanie do odpowiedzialności już nastąpiła. Natomiast lęk przed ekspresją twarzy każe odsuwać się od wezwania. Na temat obawy o śmierć Innego zob. np.: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony...*, s. 65-67.

nieje lęk szczęśliwego przed prośbą ze strony nieszczęśliwego, który to lęk nakazuje być głuchym na to błaganie, ale jednocześnie nie jest obawą przed przemocą, to istnieje również jakaś świadomość moralna, czy też po prostu moralna podmiotowość, pomimo braku odpowiedzi na wezwanie do odpowiedzialności moralnej. Jeden z wniosków, jaki można wyciągnąć z tej refleksji jest taki, iż moralnych relacji międzyludzkich nie należy opisywać przy pomocy prostego rozróżnienia pomiędzy instrumentalizacją Innego bez świadomości moralnej a poświęceniem dla Innego przy zachowaniu takiej świadomości. Co więcej, można na gruncie tego, co zostało powiedziane, zasadnie zadać pytanie, czy właśnie świadomość zobowiązań moralnych wobec Innego nie może w pewnych przypadkach skłaniać do ucieczki przed wezwaniem do odpowiedzialności moralnej.

Tak rozumiany (w oparciu o założenia filozofii Levinasa) lęk, lęk przed ekspresją twarzy, jest niepokojem o to, że w odpowiedzi na rozpoznane zobowiązanie moralne zaczęć działać przeciw sobie. Oprócz niepokojem przed tym, co mogą zrobić mi inni, można zatem pomyśleć niepokój przed tym, co ja mogę zrobić *dla* innych. I tak jak obawa przed przemocą ostatecznie może być interpretowana jako obawa przed utratą życia, tak lęk przed ekspresją twarzy mógłby być ostatecznie lękiem wobec możliwości poświęcenia życia, do którego prowadzi mnie niezrozumiałe dla mnie i niemalże obce mi Pragnienie.

SUMMARY

The main purpose of the article is to supplement the philosophy of Emmanuel Levinas with the conception of fear. The analysis of certain expressions used in the works of Levinas leads the author to the conclusion that the ethical relation to the face of the Other causes irreversible changes in the self. Jaranowski considers two types of reaction to nakedness (Levinas describes the face of the Other as "naked") and puts emphasis on the negative one – nakedness is something that should not be exposed, it causes anxiety. The question of nakedness casts light on the problem of the call from the Other as a kind of interruption. For one can not predict all the consequences of responding to the call from the face of the Other. Finally author claims that there is a kind of fear that has its subject in moral obligation as such.

Key words:

fear, face, Other, nakedness, moral obligation